

【研究ノート】

歴史哲学とインド、そしてフクシマ(4)

小林 勝

Historical Philosophy, India, and Fukushima (4)

Masaru KOBAYASHI

要 旨

宮沢賢治を愛する我らが吉本隆明は、あらゆる場所での近代化を「驚馬」と評し、「大衆の原像」や「アジアの共同体の優性」「アフリカの段階」などに基づいて「西欧近代」そのものを疑い問い直そうと試みる一方で、「自然史過程」を原理としてイギリスによるインドの植民地化を正当化するマルクスの「二重の使命」論を擁護し、また原発推進の立場を頑なに最後まで曲げなかった。3.11の衝撃の最中にこの引き裂かれたかのような吉本の思想の在り様に触発された私たちは、改めてインドの近代化を日本のそれと同一の地平において理解しようとする民族誌的研究の準備作業に着手し、この研究ノートを企図したのであった。ここまでのところ当初の目的を遂げるために、前者の吉本に依拠し、また「神の追いやられた後の空席」という観点を導入することによって、後者の吉本を含むヘーゲル＝マルクスの歴史哲学のインド観を批判するとともに、後者の吉本によって見逃されてきたフクシマの「悲惨」へと至る日本の近代化過程の系譜ならびに竹内好の「方法としてのアジア」へと結実する日本近代思想史を再検討してきた[小林 2015; 2016; 2017]。ここで漸くインドへと返すことができる。まず以下の10章で近代化の過程におけるカーストの再編成とヒンドゥー寺院との関係を主題とするインド・ケーララ地方での民族誌的研究を概略した上で、11章では、「二重の使命」論と一体となっているヘーゲル＝マルクスの歴史哲学によるインドの「自然崇拜」への侮蔑的な評価とそれに対する日本からの反駁の議論を取り上げ、西欧近代によって「非合理」とされる要素を含む他者＝インドの文化と歴史と切りわけ近代化の過程を民族誌に記述するに際しての、日本語の母語話者としての妥当な見通しと方法的意識を得ることを目指す。主として手がかりとされるのは、吉本の弟子筋あたる加藤典洋と渡辺京二、そして渡辺の同志石牟礼道子である。また賢治の文学がそこでも引き続き通奏低音のように響き続けている。最終章の12章では、全体の議論を総括する。

キーワード：吉本隆明、加藤典洋、渡辺京二、石牟礼道子、ケーララ、自然崇拜

10. インド・ケーララ地方の「近代化」をめぐる

「公民の民俗学」を追求する大塚英志は、3.11後においてさえ日本人が「近代」を忌避し思考停止の中で生きている状態を浅田彰に倣ってあえて差別的に「土人」と呼び、植民地統治の道具としての文化人類学の対象とするのが適当であると、暗澹たる調子で語っている〔大塚 2007；大塚／宮台 2012：32-33；小林 2016：175〕。つまり、「あるもの」と思っていた近代的システムの中で社会が動いていくのではなく、実際に動いているのはもう少し違うシステム、一種の土俗的システムだったことが顕わになったのであるから、この国の現状を理解するには、柳田國男による近代化のツールたる民俗学ではなく、民族学や人類学のフレームで見えていくしかない、というのである〔大塚／宮台 2012：39〕。明治維新から3.11までの系譜を概観してきた私たちは、そうした絶望を共有してはいるものの、一方で19世紀的な「植民地支配のセオリー」に留まらない人類学の可能性を信じており、「驚馬」や「アジア的共同体の優性」あるいは「方法としてのアジア」といった視点をもってインドの近代化についても同時に考えることを課題としている点において、大塚とはいささか異なった場所に立っている。以下で最初に提示するのは、インドでも独自の発展を遂げてきたケーララ地方における文明化の系譜であり、そこでは特に各カーストの枠組みに対応する諸コミューナル利益団体の役割とそこへのキリスト教ミッションや在地のキリスト教徒の影響に注目する。というのも、このケーララの近代化過程が、明治の国家神道体制下における部分社会やアソシエーションの壊滅的な状況やフクシマの「悲惨」へと帰着する戦後日本の状況と極めて対照的なものと考えられるからである。

1990年代以降宗教的ナショナリズムの台頭するインドにあって、ケーララ州は例外的な事例であるとされてきた。州の位置する半島部先端の西海岸（マラバール海岸）は、大航海時代以前からネストリウス派キリスト教徒が居住していたことで西欧世界に知られており、彼ら聖トマス伝説の末裔たちに引き寄せられることによって植民地化の先鞭のつけられた場所でもあった。ヴァスコ・ダ・ガマの到来以降、そこでは多くのカトリック修道会が、そして19世紀以降は複数のプロテスタント系伝道団が熱心に活動してきた。そうした歴史的経緯は宗教的なナショナリズムを刺激してもおかしくないはずであるが、今日までこの地で宗教間の抗争が激化することはなかったし、ヒन्दゥー至上主義を唱えるインド人民党が優勢を占めることもなかった。インドが独自の近代化の道筋を歩んだのはもちろんであるが、東西ヨーロッパに匹敵する面積をもつその国内においてもまた交錯と選択からなる多様な近代があってしかるべきであろう〔小林 2014b：320〕。注目すべきは、ケーララにおけるキリスト教的な文明化にとって、在地のキリスト教徒たちの果たした媒介者としての役割が極めて大きく、かつエスニシティとして再編成された各カースト＝コミューナル利益集団が、キリスト教徒たちの「宗教」と教会組織に準拠することで、文明化作用の受容者としてよく機能してきた、という点である。加えて、私たちの調査によれば、そうした教会主導の文明化の流れの中で、20世紀初頭以降ヒन्दゥー寺院のかなりの部分が、教会の対応物として各コミューナル利益集団によって保有されるようになり、そうした寺院が人々の宗教生活

の中心を占めているという現実がある。これに対してインド人民党などのヒンドゥー・ナショナリスト勢力は、カースト単位の緒コミュニティと良好な関係を取り結ぶことが出来ず、また寺院もほとんど所有していないことから、地域社会に根を張るための足がかりを欠いているように見える。ケーララの近代は、イギリスによる破壊と再生によってもたらされたものではない。マルクスやマックス・ウェーバーの予想に反して[マルクス 2005 : 144 ; ウェーバー 1983 : 110 152]カーストは単なる前近代的な足枷ではなく、一つの近代的な部分社会として再登場してきたものと考えらるべきであろう。

フクシマに至る日本の国家神道体制による近代化の系譜について概略してきたのも、そのようなインド・ケーララ地方の事例との比較研究を念頭に置いてのことであった[小林 2016 : 179 183 ; 小林 2017 : 253 265]。とすれば、大塚の次のような発言もまた意識せざるを得ない。日本のムラの共同体は近代の明治期あたりで解体し始めて、昭和初頭の世界恐慌のときにほぼ崩壊している。地域の「互助システム」を使って共同体単位で日本を復興しようとする農山漁村の経済厚生運動は世界恐慌時の政策だが、とうに旧来のムラのシステムは崩壊していたために失敗する。結局、何をやったかといえば郷土史や民話集をつくって「郷土愛」を「あること」にして、ファシズムの下支えとしての郷土をつくった。3.11の被災地の復興が進まないのは、復興し得るような社会システムやモチベーションを当事者たちが本当は持っていないからである[大塚 / 宮台 2012 : 115]

ケーララでは、そのような社会システムやモチベーションが一定程度再構築されてきたのではないかと私たちは考えている。ここでは、ヒンドゥー寺院に視点を置いて、ケーララにおける地域社会とカースト制度の再編成について、その概略を紹介しておこう[小林 2014 : 322 325]。寺は、もともとナンバーディリ・ブラーフマンとこれに次ぐ貴族的なナーヤル出身の大地主一族の親族的・疑似王権的な支配・統治と結びついた独占的な所有・管理の下にあった。平民的なナーヤルは、その寺に日々参拝するとともに、祭礼の折りには一定の経済的負担を課せられ、またその家柄、身分に応じた儀礼的役割が与えられていた。多くの場合、こうした地域社会の中心を占める寺院の主神は天然痘の流行と結びつけられた地母神的なバドラカーリー女神である。漁民のワラは境内までは入れたが、社殿の中に足を踏み入れることが許されなかった。小作人層のイーラワーや農奴層のブラヤなどは境内への立ち入りさえ認められず、それぞれの儀礼的「穢れ」の多寡に応じて寺に近づく距離が定められていた。それでも祭礼時には彼らが担うべき役割や祭祀が定められていたのであり、彼らもやはり寺を中心とした儀礼的な共同体の成員であったと言える。ここにあったのは、カースト間の相互依存と序列化が同時に組織されるような体系と違って間違いない。

この一つの寺が諸カーストを含む地域社会を包摂するような秩序は、植民地統治期以降に徐々に崩壊していく。その要因のひとつは、資本主義経済と近代的な司法制度の導入によって家の財産分割が促進され、また独立後の農地改革が追い打ちをかけて、大地主の地位が奪われたからである[小林 2000 ; 2001b]。今や多くの寺を所有するのは、ナーヤル奉仕協会(Nair Service Society、

NSS と略す)、イーラワールのシュリー・ナーラーヤナ・ダルマ普及協会(Sri Narayana Dharma Paripalana Yogam、SNDP と略す)、全ケーララ漁民会議(Akhila Kerala Deevala Sabha、AKDS と略す)、ケーララ・プラーヤ大会議(Kerala Pulaya Maha Sabha、KPMS と略す)といった、州全域にひろがるコミューナル利益集団の地元支部、あるいはそうした団体と密接な関係にある地元の人々によるトラストである。20世紀初頭に始まったカースト単位の寺の所有への動きであるが、その進行は比較的緩慢なもので、旧トラヴァンコール藩王国領内のアーラップーラ県北部と旧コーチン藩王国領のエルナークラム県南部とでおよそ100ヶ所の寺を調査したところ、1970年代80年代になっても、旧地主層からの移譲や新たな建立が盛んにおこなわれていることがわかった。コミューナル利益集団によって実体化されたカースト(ジャーティ)は、19世紀末以降にケーララ=マラーラム語圏という準国民国家的な全体社会を前提として形成された新しい連帯意識である。それは、少なからずそれぞれの地域において寺を所有しようとすることを通じて育成されたものであると考えられる。今やナーヤルやイーラワールの実体性を疑う者は誰もいないが、それを支えている一つの基礎はそうした団体であり、その所有する寺である。

寺の保有体制が組み替えられるのにもなって、そこでの儀礼内容も大きな変化を被ることになる。もともと地主層の所有していた地域社会の中心的な寺院では、しばしばブラーフマンの祭司による正統的な諸儀礼も導入される一方で、ナーヤルや低カーストの担ってきた動物供犠や神々の憑依した霊媒による託宣、酒精の奉献、泥酔などを含む非ブラーフマン的な諸儀礼をも必須の要素として維持してきた。ところが、寺のカースト化が進む中で、正統ヒンドゥー化が押し進められていく。NSSの寺では、本部からの指導により動物供犠や霊媒による託宣についてはほぼ完全に止めてしまっている。イーラワールは、その傾向がさらに顕著で、宗教指導者ナーラーヤナ・グル(1854-1928)は1909年よりイーラワール出身の祭司の養成を始め、彼らをSNDP配下の寺に送り込むことによって非正統的な儀礼をほぼ完全に放棄させ、ブラーフマン的な儀礼に入れ替えてしまった。伝統的にイーラワールの生業には椰子酒作りが重要な位置を占めており、祭礼には彼らの提供する酒と泥酔が他のカーストの人々にとっても不可欠の要素であったが、ナーラーヤナ・グルはこうした「悪習」も厳しく禁止した。ここで便宜的に正統ヒンドゥー化されたブラーフマン的な儀礼と称しているのは、旧来から高カーストの寺でブラーフマン祭司によって執行されていた日々の礼拝や祭礼の様式を指す。ワラヤプラーヤにおいても、SNDPを模範としてAKDS、KPMSを組織し、やはりその支部ごとに寺を所有することを目指してきた。そこでも、正統ヒンドゥー化の傾向は、イーラワール祭司の関与も手つだって、急速に及んでいる。しかし、そうしたなかにおいても、土着的な自然崇拝の性格が完全に失われてしまったわけではない。ここでは、日々の礼拝儀礼(プージャ)や例大祭の規模や豪華さを誇示しあうという傾向も見られる。

したがって、近代のケーララ地方において、「ヒンドゥー教徒」という新しい範疇を生み出した契機としては、1930年代後半の藩王国による寺院解放令によってあらゆる寺に低カースト、不可蝕民の立ち入りが許されるようになったという歴史学上よく知られている事実に加えて、上記の

ような複数のコミュナル利益集団単位で所有、管理される複数の寺の一定の地域社会における並立と、そこでの平準化された正統ヒンドゥー教的な儀礼内容の普及ということを指摘しなければならない。隣州タミル・ナドゥなどにおいて、神聖王権との密接な関係にあった寺院の運営が植民地期以降に官僚化され、近代的な司法からの介入を受けるようになったと指摘されている。ケーララにおいても、旧王立寺院など大規模な寺のほとんどは、州政府寺院局の直接的な管轄下に置かれているが、ケーララに特徴的なのは中小の寺院が疑似王権的な旧大地主層の手から離れて、コミュナル利益団体によって管理されるようになったことの方であろう。貴族的なナーヤルに属す或るインフォーマントたちからは、近頃ますます寺の数が増えている、との発言が聞かれるが、こうした動向は明治日本における国家神道化に伴う神社整理と対照的なものである。そもそもインドには、天皇つまり「一君万民」の一君にあたる存在がいらないし、ケーララには統一王朝をもった歴史的経験がなく、植民地化によって地方王権はますます弱体化し、独立後は王権そのものが廃止されたのである。

ただし、各カースト＝コミュナル利益集団が正統ヒンドゥー化された寺を保有するようになった動向の起点となったのは、プロテスタント・ミッションがブラヤなどの不可触民に宣教する過程で、彼らの祀っていた小さな祠を悪魔崇拜の場として文字通り破壊して回った姿にあったと言われており、キリスト教に改宗しなかった各カーストの指導層は文明化の一環としてこれに倣って共有していた慣行を排したという意味を否定しがたい。なによりも彼らの目には、教会が、宗教施設を中心に学校、集会場あるいは銀行や病院までが併設され、教区制によって小教区から教区、大司教区へと入れ子式に上部の組織に統合され、選挙に当たってはそのまま効率の良い投票マシンとしても機能するという、まさに「文明」のモデルそのものに見えたはずである。そこで決定的な影響を与えたのは、プロテスタント・ミッションの活発な働きかけに加えて、在地のシリアン・クリスチャンの存在である。彼らこそがもっとも早く宣教師たちに学び、政治経済的な力を手に入れたのである。しかも彼らはもともとナーヤルに次ぐ高カーストの地位にあった。さらには各セクトどうしが、学校整備などの文明化に向けて激しい競争をおこなっていた。在地のキリスト教徒のこのような受け皿があつてこそ、ミッションのもたらした刺激はより効果的に社会に受容されたと見るべきであろう。各コミュナル利益集団が発祥したのは、いずれもキリスト教徒人口の多い州中南部地域であった。コミュナル利益集団の果たした歴史的な役割としては、ある種の宗教改革とともに、ナーヤルであれば母系合同家族としてのタラワードの解体やナンブーディリ・ブラーフマンとの妾帯的婚姻の廃止、葬祭や祖霊祭でのブラーフマン祭司への依存からの脱却、そしてイーラワー以下の低カーストであれば何よりも不浄視からの解放などの社会改革がその指導の下で進められたことはよく知られている。もちろん議会政治への影響力も見逃せない。ここには、明治日本の国家神道体制に結実したキリスト教的文明化（キリスト教的制度性への改宗）とは異なるもう一つのキリスト教的文明化の類例を見ることができるのである。

11. 「自然崇拜」をめぐる「文学」と民族誌

以上のような民族誌的研究を今後さらに進めていくことを前提として、本論の最後に検討しておきたいのは、ヘーゲル＝マルクスの歴史哲学による「自然崇拜」に対する露骨な野蛮視とそれに対する日本の場からする反駁の議論についてである。これは、私たちの研究上の基本的な視座と方法的な意識に直接的に関わる問題であって、「二重の使命」論に関わる本稿の議論の出発点に再び還ってきたことになる。関根が言明しているように、民族誌の書き方の固定したフォーマットなどあり得ないのであって、常に変化する「ある世界」(社会状況や時代状況)の下に置かれた個人・生活者としての研究者のその都度何が自らの問題意識かを問い続ける営みが、それに相応する「事実」を引き出し、結果としてその都度の民族誌を産出させるのである[関根 2006 : 284]。私たちにあって、3.11と吉本による原発推進論およびフクシマの「悲惨」に至る日本の近代化過程こそが「ある世界」にあたり、そこから生じた問題意識によって引き出されたケーララにおける諸々がそれに相応する「事実」となる。この「事実」には、カースト単位でのヒンドゥー寺院の保有ならびそこでのある種の自然崇拜が含まれる。そのような民族誌の記述に際して参照すべき日本側の議論としては、加藤典洋による次のような提言を見逃すことはできない。

「自画像」制作の試みは、「日本人」が人から見られた像であることを暴露し、これに対し、自分に見えている像、「われわれ」という共同性の未成の像を、描く試みとなる。日常的なものと解される限りでの宣長の「大和心」、また、柳田の「常民」とは、そうしていいあてられた、わたし達の国がもつ、未成の共同性の異名だった。しかし、このことを、「日本人」という種的同一性としての概念を、「われわれ」という未成の共同体にいったん“ほどこ”ことで、「日本人」という存在を見直し、再びその未成の共同性という起点から種別の概念に“編み直す”試みと、位置づけ直すこともできる。/(中略) [宣長や柳田の採用した]「内在」の方法では、「関係」を本質とする「世界」は、とらえられないのである。(中略) だからといってわたし達は、この「内在」の方法を離れるべきではない……。わたし達は、これを否定するのではなく、これに「関係」を付加し、これを「関係」の学に、“転轍”するのである [加藤 2000 : 302 303]。

転轍の失敗が行き着く先に既に取り上げてきた天皇制ファシズムあるいは「近代の超克」論やヒンドゥー至上主義のあることを踏まえれば、この議論は、「アジア的共同体の優性」を担保し、どこであれ「驚馬」としての近代化を想定した吉本の議論をさらに展開させたものとして受け取ることができる(後の議論との関連の上でも、ここで渡辺京二による北一輝論や宮崎滔天論に言及したいところであるが、紙幅の都合で割愛せざるを得ない)。以下では、「自然崇拜」に関する議論を、この「内在」から「関係」への転轍という観点から、整理してみることにしよう。

第一次世界大戦後には既に「ヨーロッパ＝キリスト教中心の世界史観の変化」「ヨーロッパの危機という意識」が生まれ、旧来の植民地主義的な「民族学」に対して相対主義的な「比較宗教学」や「民俗学」が誕生するなどの潮流は生まれていた[加藤 2000 : 216 217]。しかし、レヴィ

= ストロースの構造主義が一世を風靡した20世紀後半以降でさえも、「人から見られた像」つまり「西欧近代」から眼差された「アジア」は克服されるべき「自己」としてあり、偏狭な近代化論は現実世界のなかで一向にその勢力を弱めてはいない。フクシマはそのひとつの行き着いた先の「悲惨」であった。加藤が、この間の言論界の動向を分析している。ガルブレイスの『豊かな社会』（1958年）にはじまり、構造主義からの影響も及んでいるボードリヤールの『消費社会の神話と構造』（1970年）、ダニエル・ベルの『脱工業社会の到来』（1973年）などに代表されるポストモダンの楽観的な「新しい近代」論において、同時期に提出されているカーソンの『沈黙の春』（1962年）やローマ・クラブによる『成長の限界』報告（1972年）の提示する「地球の有限性問題との関わり、議論のすり合わせへの関心は、どこにも見られない」[加藤 2014：43-61]。見田宗介の指摘するように、そこでの「生産から消費へ」という転換の構図は仮象であり、根本を貫いているのは未だに「生産の論理」にほかならない[見田 1996：30-31；加藤 2014：70-72]。同時にカーソンなどのエコロジストの側において「人間の自由と幸福という観点」を決定的に欠いたままに近代は否定の対象にしかならず、それは「産業の論理」への反逆と警告でありつつ、当時発展が自明でその活力の無限性を信じることできた産業への依存的姿勢がそこに隠れていることも、3.11以後の現在からは見えてくる[加藤 2014：43-61]。見田がバタイユの「至高性」[バタイユ 1990]に依拠して指摘するように、消費を通じての搾取とともに、消費による人々の「よろこび」もあることにかわりないのであって、私たちはその二重性の前で立ち止まらなければならない[見田 1996：36-37；加藤 2014：68-69]。この要請に後期近代の本質としての「リスク社会」という概念を導入することで向き合おうとしたのがベックの「再帰的近代化」論（1980年代半ば）であるが、視野がリスクへの対処の必要という次元に留まって究極的に何のためにリスクを回避して人間が生き残らなければならないのかを見ないがために、バタイユの根源的な西欧近代への批判には届かない。空間のみならず時間をも均質化して未来を現在の統制下に置くのが近代化の端緒からの企図だとすれば、「リスク」とはこの過程において内在化された超越神そのものであるのに、ベックはこの核心部を見据えることができなかったのである[加藤 2014：109-148]。それは、「神の追いやられた後の空席」そのものに他ならない。

加藤は、もともと吉本のもとの原発論に信頼を寄せていたが、3.11後批判に転じ、「有限性の近代」を論じる契機となる[加藤 2011；加藤／高橋 2013：78-120]。吉本の「自然史過程」が「有限性の近代」に届く見方をマルクスから取り出していることを評価する一方で、原発の経済性や政治性（軍事技術の観点）を度外視して科学技術の進歩の意義のみに視野が狭窄しており、「無限性の近代」の在り方に停滞している、というのが加藤による吉本批判の要点である[加藤 2014：243]。私たちは、吉本による「二重の使命」論の擁護もこの「停滞」からくるものと考え、その源を「神の追いやられた後の空席」を見つめ続けることができなかったことに求めてきた[小林 2016]。その意味で、以下のベックに対する加藤の批判は、ヘーゲル＝マルクスの歴史哲学への批判としてもそのまま適用され得る。

近代をもたらしたものが人間であり、人間の経験が近代よりも広く深い以上、無限へのまなざしの欠如は、人間をいきさせているものへの顧慮の幅を狭める結果をもたらすだろう。その考え方ではどうしても近代以前、近代の外部の視点から近代の「生産」原理を見直し、転倒しようというバタイユの「普遍経済学」の視野の広さ、動機の深さに、届かない。無限へのまなざしがなければ、人は近代の外には出られず、また有限性の意味に導かれることもないのである [加藤 2014 : 148]

加藤はまったく関心を示していないが、「自然崇拜」もまた、近代よりも広く深い人間の経験の一環としてあり、それを無視することは人間をいきさせているものへの顧慮の幅を狭める結果をもたらす。とすれば、ケーララにおけるカーストを単位とするコミュニアル利益団体によるヒンドゥー寺院の保有とそこでの宗教的实践 寺院でのバドラカーリー女神への祭祀は、土着的な自然崇拜を集約したものと考えられる についても、人間にとって普遍的な「至高性」との関わりにおいて吟味されなければならないはずである。この議論に向かうためにも、西欧近代の源流からたどり直しておく必要がある。「世界史の哲学」と銘打ったベルリン大学での講義(1824~31)において、ヘーゲルは、インドの宗教を以下のように論じ、西欧哲学のみならずその後の世界全体の歴史に対して、「人間をいきさせているものへの顧慮の幅を狭める結果をもたらす」ひとつの大きな契機となる。

インドの世界観はまったく一般的な汎神論であり、しかも、思考にもとづく汎神論ではなく、想像力にもとづく汎神論です。一つの本体が全体をおおい、すべての個物は直接に生命と魂を吹き込まれて独自の力をもちます。(中略)精神はそのなかで自己を喪失し、夢をまじめな現実として見なして、それに翻弄され、有限な事物を主たる神とあがめて、それに従属してしまう。だから、太陽、月、星、ガンジス川、インダス川、動物、花、等々の一切が、精神にとっては神であり、神とあがめられるそれら有限なものがかえって個としての安定性をうしなうがゆえに、それらを理解する知性のはたらきが消えさってしまいます。 このように、すべての有限なものがひとしなみに神格化され、神の価値が下落してくると、神の受肉という観念も格別に重要な思想とはいえなくなる。オウムや牛や猿なども神の化身とされ、といって、オウムや牛や猿であることをやめるわけではない。神は主体的な個人ないし具体的な精神となるのではなく、ありきたりの意味なきものへと格下げされるのです [ヘーゲル 1994 : 231 133]

ヘーゲル左派から出発したマルクスは、おそらくこの講義録を下敷きにして、1853年6月25日付のニューヨーク・デイリー・トリビューン紙に掲載されたインド時局論の以下の部分を書いているものと思われる。そこでは、観念論から唯物論への転換はなされているものの、インドの宗教に対する侮蔑については選ぶところがない。

この〔インドの〕小共同体がカーストの差別や奴隷制という汚点をかかえており、人間を環境の支配者に高めるのではなく外的環境に隷属させ、みづから発展してゆく社会状態をまったく変化のない自然の宿命に変え、こうして人間を野獣に変えてしまうような自然崇拜を、しかも、自然の支配者である人間が猿のハヌマーンや牛のサッバラにひざまずいて崇めるという事実とその墮落ぶりが現れているよう

な自然崇拜をもたらしたことを忘れてはならない〔マルクス 2005 : 122〕

このマルクスの立場に影響を与えた資料としては、他にも『英領インド史』（1817年）を中心とするジェームズ・ミルの一連のインド論がある。ミルは、西欧型の商業社会をその頂点に据えた「文明の階梯」なる尺度を用いて、ヒンドゥー教徒を「半未開」の民族と規定し、これをより高次の発展段階へと引き上げることがイギリスの使命であると主張した〔Mill 2014 : vol 2 / ch .10 ; 安川 1991 : 1 ; 山下 1997 : 150 151〕、「二重の使命」論の原型がここに認められることは言うまでもないが、自然崇拜への侮蔑もまた左翼の専売特許ではなく、近代化論において一般的に共有される偏見であることを示す。他方、宗教的な領域を含むインドの文化に一定の価値を認めるウィリアム・ジョーンズを祖とする東洋学的な系譜もあって、18世紀末からかなりの蓄積をなして20世紀初頭のマックス・ウェーバーによる宗教社会学を準備することになるが〔小林 2010〕マルクスの世界像にとっては意味をもたなかった。19世紀におけるこれらヘーゲル・マルクスの発言は、20世紀半ばの吉本隆明によって「世界認識の方法」として受け継がれる。

インドのアジア的な村落共同体の自閉的で独立的な構造こそが、偉大な完結されたインド古代思想を生み出した母胎であり、同時に牛の頭や猿の頭を人間以上に尊重するような迷信を生み出した蒙昧の根拠であること。それが鉄壁のようなカーストの身分制の呪縛を作りあげたと同時に、平和な、親和にあふれた、自足した、だが貧困な停滞の安らぎを夢みさせた村落の理想郷でもあったこと。イギリスの東印度会社によるインド支配は、インドのアジア的な村落共同体の経済基盤であった農業と手織物の家産的な構造を徹底的に破壊した＜近代化＞をもたらしたが、このことは同時にインドの過酷な貧困の自由をもたらし、伝統的な美質の基盤を奪うことで、偉大なインドの古代文明を破壊するものであったこと、等々。ようするにイギリスのインド支配は利益を収奪する植民地支配以外のものではないにもかかわらず＜近代化＞をもたらしたという意味では不可避であり、インドの＜近代化＞と開明をもたらすものとしては、偉大なインド古代文明の伝統的な基盤と、平穏な理想郷的な村落の平安を根底から破壊してしまった、そういう錯綜した歴史の矛盾を〔マルクスは〕分析し解明してみせている〔吉本 2011 : 330 331 ; 吉本 2016 : 61 62、初出1981年、〔〕内引用者〕

インドの錯綜した歴史の矛盾をマルクスが分析し解明してみせてはいないということについてなら、宗教的ナショナリズムの台頭やカースト政治の横行をあげて既に批判してきた〔小林 2017 : 268〕ポスト・コロニアルの文脈において確かに重要な論点であろう。ただし、「内在」の観点から自然崇拜の価値は、さらに積極的に認められなければならない。ユダヤ＝キリスト教的な系譜に属すマルクスがヘーゲルから受け渡された思想的特性は、「人間主義」、「合理主義（理性主義）」、「現実主義（この世界で起きていることはこの世界で解決できる）」、そして「進歩主義」の四つである、とされる〔長谷川 2011 : 17 19〕つまり、哲学および哲学の真理は人間の事柄や共通世界の外にはなく、まさにそれらの内にあり、しかもそれは「社会化された人間」の出現によって、共同の生の領域たる「^{グゼルシャフト}社」でのみ実現されると宣言したのである〔アーレント 1994 : 19 20〕必然的な帰結として、「自然」はあくまでも人間による労働の対象となる限

りにおいての自然であった〔マルクス 2010 : 89 113 ; 長谷川 2011 : 57 101〕。一方で、労役としての近代的賃労働のイメージを前近代的労働に投影する思い込みもそこに重なっている〔渡辺 2016b : 51〕。マルクスのコミュン論には別の可能性が含まれていたが（後述）それが「自然崇拜」への評価にまでつながることはなかった。

こんな風に問うてみよう。インドにとって受け入れがたいこの「人から見られた像」を、宮沢賢治作品に親しんできたはずの吉本が受け入れてしまうのは何故か。吉本は人間が「天然自然よりもいい自然がつかれる」という信念を賢治の自然観として強調する〔吉本 2012 : 184 ; 小林 2016 : 170〕。島藺は、吉本が親鸞とマルクスを結びつけることで、科学ユートピア主義を肯定し、現代科学の置かれている窮状が視野に入っていないと批判している〔中島 / 島藺 2016 : 143 ; cf. 小林 2016 : 165 170〕。親鸞の基盤に法華経を受け入れた賢治は、たとえば「獅子踊りのはじまり」や「狼森と策森、盗森」などの作品において、自然が人間によって侵略され馴化される歴史的な過程を、植民地状況とも重ね合わせながら、自然の側に立ち繊細な表現を駆使しながらユーモラスにそしてアイロニカルに語っている〔小森 1996 : 11 74 , 131 171 , 172 190 ; 西 1997 : 71〕。吉本は「人間は自然の一部である」ことを賢治から学んだとするが〔吉本 2012 : 23〕「山人の疲労による入眠幻覚」〔吉本 2012 : 12〕や「離人症」〔吉本 2012 : 37〕などという精神病理学的概念や「少年少女期の終わり頃から、アドレッセンス中葉にかけての時期の二度と帰らない一回性の世界」〔吉本 2012 : 15 17〕といった発達心理学的概念、あるいは「民話の伝承」〔吉本 2012 : 19 24〕や「自然の擬人化」〔吉本 2012 : 26〕なる文学的概念を前提にしては、賢治の「自然」に近づくことは難しいだろう〔cf. 西 1997 : 108 110 , 121 123 ; 真木 2003 : 60 63〕。賢治童話の登場人物たちは、内山節の表現を借りるなら、1965年以前のキツネに騙されていた人々であって、そうした「人々は経済とは違う尺度でさまざまなものを見、非経済的なものに包まれている。神々に包まれている。村の歴史や我が家の歴史に包まれている。いわば、そういうもの全体のかなに、一人一人の人間の生命もあった」〔内山 2007 : 38〕。吉本はこの「包まれている」ことにともなう「至高性」を主観的に受け取る感性、つまり「内在」への志向性を持ち合わせていない。バタイユ研究者の酒井健は、吉本が入澤康夫の詩「泡尻鷗齊という男」〔入澤 1996、初出1981年〕をアジア的風土への回帰として批判したのに対して、吉本の「アジア的なもの」の限界を以下のように指摘している。入澤は、天沢退二郎とともに『校本宮沢賢治全集』『新校本宮沢賢治全集』の編纂にあたるなど、賢治研究の先駆けとして吉本からも高く評価される研究者でもある。

吉本氏の考える「アジア的な」風土には、個々の存在に死をもたらしながら自由奔放に、滔々と、流れている自然の奥深い生が十分にもりこまれていない。そしてこの自然の生を心底尊重しながら生きている人間の在り方にも吉本氏は十分な配慮を示してこなかったように思える。／吉本氏は「アジア的な」風土に生きる無名の人々を大衆と呼び、彼らの存在を思想に繰り込むことをつねに重視してはいた。が、吉本氏がイメージするその大衆、いうところの「大衆の原像」には、個々の人間の死を、個々の物々の

消滅を、表面的に捉えられずにいる彼らの感性の深さが十分に繰り込まれていない。/(中略) 日本人は、物を作ろうが消費しようが日々の生活に自在に混入してくる自然の生に対し、深い感性を持ち続けていた。葬儀だとか墓参りとは別に、なんの変哲もない日々の暮らしのなかで心身のささやかな変調や大気のわずかな変化に現われる自然の脅威に対し、日本人は敏感に反応し続けた。/このような感性の存続には、たしかに吉本氏の言う「アジア的な」自我の希薄さが影響しているのかもしれない。自我の壁が薄いから容易に自我の外部の自然に反応できるのだろう。だが自然の深い生への感性それ自体は洋の東西を問わず存在している。入澤氏はそのことを知っていた。風土の底にひとたび感性を開けば、東洋と西洋、知識人と大衆、独自性云々といった識別は崩れ去るということを〔酒井 2009: 202-203〕

多くの人類学的な研究がこの見解を裏づけている。そもそもヒンドゥー教における自然崇拝は、森林に代表される自然(野生)に含まれる聖なる力(シャクティ)を、祭主の自己犠牲の代替的な供犠を含む清浄な寺院の場における祭司による慎重な儀礼的手続きを経ることによって、不浄で俗なる人間の領域たる村と個々人の身体にまでもたらされる実践である〔田中 1986〕。このような文脈においてハヌマーンやサッバラ、そしてシヴァの娘バドラカーリー女神は、けして「ありきたりの意味なきもの」ではなく、「至高性」へとつながるひとつのチャンネルだったはずである。中沢新一に依拠して付言するならば、インドの「シヴァ」とギリシアの「ディオニソス」は、古い文明の共通する磁場を示すが、ハイデッガーの言うようにヨーロッパではディオニソス的な自然文明の埋葬がなされたのに対して、インドではこの自然神の巨大な世界を埋葬しなかったのである〔中沢/國府 2013: 107-108〕。所謂「存在論的転回」と呼ばれる最近の人類学における研究動向において、西欧近代における自然と文化の二分法が批判されるとともに、非西欧人と西欧人とは、単一の世界を異なる仕方では認識しているのではなく、文字通り相異なる世界に生きているのだと仮定される〔ヴィヴェイロス・デ・カストロ 2015〕。つまり、「今や多くの人類学者や歴史学者が、自然の概念は社会的に構築されているということ、そしてこれらの概念は文化・歴史的に決定され、相互に異なっていることを認めている。また、だからこそ我々自身は二元論的な世界の見方を一つの存在論のパラダイムとして、それにあてはまらない多くの文化に対して投影すべきではないということにも同意している」〔デスコラ 2017: 27〕。これは、「東洋と西洋、知識人と大衆、独自性云々といった識別」を固定しようとする言説ではない。「近代」を何よりも特徴づけているのは、自然(科学)に属する領域と社会(科学)に属する領域を分け隔て、自然と社会を互いに無関連な「純化」された状態に保とうとする集合的営み=仕事であり、この「純化」が「近代」を、自然的存在(例えば、真空や石)と社会的構築物(例えば、政治や神)とを混同する「非近代」から、明確に区別する指標となっている。しかし、自然と社会の領域の区別は、「純化」の語が指し示す通り、そこに参与するアクター(人・物・自然・知識・制度など)の持続的活動に支えられているのであって、はじめから区別されて与えられているのではない。自然科学の提示する世界像もやはりひとつの文化的歴史的な構築物であって、特権的な地位は認められない〔ラトゥール 1999; 2008; 大杉 2010: 304〕。誰もが自然と社会を分離するどころかそれらを密接につなぎ合わせながらハイブリッドを生み出しているにもかかわらず、近

代人の自己認識にはそれが反映されていないという意味で、ラトゥールは「私たちがかつて近代人であったことはない」と宣言するのである〔ラトゥール 2008 : 84 88 ; 川村 2008 : 300〕

ここには、吉本の「驚馬」論に求められていた究極的な解答をみる思いがする。そこからすれば、吉本の原発論は、自然と社会の分離に固執する幻の「近代」という「驚馬」を体現していたのである。その吉本より早くマルクスの歴史観を否定し、旧来の吉本による「自然史過程」論に対しても批判的な立場をとったのは、吉本の弟子筋にあたり『逝きし世の面影』〔渡辺 1998〕の著者として知られる渡辺京二である〔三浦 2016 : 65 71〕。以下の「アジアの子」としての渡辺による発言は、「内在」の立場から中沢や「存在論的転回」の問題意識を早くも1980年代において先取りするものであったといえよう。

彼〔マルクス〕にとって人間は「環境の支配者」であり、自然は「科学的」に「支配」せねばならぬものであった。キリスト教は神・人間・自然の間に序列を設けたが、その場合人間は神との類縁性にもとづいて自然から切断された。マルクスはこの構図から神を追放したのである。／環境を完全に対象化したのが近代であり、その最大の成果が精神の自立であったことを、われわれはマルクスとともに認める。しかし、自然はそしてそのなかに生きる他の生物たちは、人間にとっての操作すべき対象ではない。それはともに在るべきひとつの循環系である。対象化はあくまでも人為的仮説的な切断にもとづいている。しかしわれわれの実存のありかたは、そのような対象化と切断のみではわれわれの生は可能でないと教える。(中略)／マルクスは、われわれアジア人が猿などを神としてあがめるような精神的墮落に陥ったと痛罵する。しかし、猿をおがむ世界はマルクスが考えるような野蛮ではない。ここにはマルクスの臆面もない西欧的偏見が露出している。(中略)その種の自然崇拜はそれなりの人間的理法と効能をそなえていて、それはいうなれば、われわれの生活が言語化し得ない部分、自然と通底する沈黙の存在性を抜きにしては成り立たぬということである〔渡辺 2016b : 190 191, 初出1983年、〔〕内引用者〕

吉本同様に渡辺もインドの宗教について十分な知識を持っているとは思えないが、インド人ばかりではなく、日本人もその同じ世界に生きていたとの確信が渡辺にはあるのだ。幕末から明治初期に来日した多くの西欧人の証言を根拠として、渡辺は次のように結論している。

・・・日本的な自然美というものは、地形的な景観としてもひとつの文明の産物であるのみならず、自然が四季の景物として意識のなかで馴致されたという意味でも、文明の構築したコスモスだったのである。そして徳川後期の日本人は、そのコスモスのなかで生の充溢を味わい、宇宙的な時の循環を個人の生のうちに内部化した。そして、自然に対して意識を開き、万物との照応を自覚することによって生まれた生の充溢は、社会の次元においても、人びとのあいだにつよい親和と共感の感情を育てたのである。そしてその親和と共感、たんに人間どうしの間にとどまるものではなかった。それは生きとし生けるものに対して拡張されたのである〔渡辺 1998 : 396〕

・・・エドウィン・アーノルドが日本を美の国、妖精の国と賞めたたえたとき、ここ二十数年の近代化の努力をあざ笑うものとして反発したわれわれの父祖に、私たちはなにがしかの共感をもっていい。狐狸妖怪のたぐいを信じるのはたしかに「野蛮」であった。そういう「野蛮」から脱して近代化への道を歩まないでは、日本が十九世紀末の国際社会で生き残ることはできなかった以上、過去を忘れるに如くはなかった。／しかしそのゴールとしての近代が、少なくとも“先進国”レベルにおいては踏破さ

れつくした今日、過去の「野蛮」はまったく異なる意味の文脈でよみがえらずにはいない。なるほど狐が人を化かし猫がものをいうというのはそれ自体としては蒙昧を意味する。しかしそのように生類が人と交流・交歓する心的世界は野蛮でもなければ蒙昧でもない。それはひとつの、生きるに値する世界だった〔渡辺 1998 : 433〕

渡辺に特徴的なのは、近代化の行きついた時点に立って、あえて近代以前に「人から見られた像」だけを手掛かりとすることで、「われわれ」という「未成の共同性」を構築し、近代に凝固まった「日本人」という種的同一性を「未成の共同体」にいったん「ほどこし」、さらに「われわれ」を超えた「関係」の次元にまで一挙に視野が及んでいる点であろう。そうした方法を選んだのは、インドでも日本でも自然崇拜において感得されていた大いなる自然の実在性が、人間にとっての自己と他者を媒介する役割を担う原初的な基盤であるとの直感的な前提が渡辺にあるからだ。

人間が他者と共存できたのは、我と他を繋ぐより大いなるもの、より高きものが在ったからです。それが実在世界、つまり森羅万象でありました。これは根本的なことですが、人間は他者と関わる以前に、おのれの外にある世界と対話するのです。星や、樹木や、雲や、風と対話するのです。自然界は人間にとって第一の他者であったのです。そしてこの第一の他者は自分より絶対的に広大深遠であり、その前に頭を垂れねばならぬ存在です。しかも、へりくだるおのれをだきとってくれる存在です。／このような大いなる実在に照らされ媒介されてこそ、ひとりの修羅である自己は、もうひとりの修羅たる他者と関わるができるのです。それは我も人もともに、実在世界との対話のなかで、人間としてのもっとも崇高な感情を育むことができたからなのです。つまり自己も他者も、この広大深遠なる実在、繊細微妙なる実在に感能する能力、まさに人間的といってよい能力をもっているからこそ、その間にドライな社会契約ではなく、魂の関係が生まれてくるのです〔渡辺 2016b : 56〕

このインド宗教や江戸の「文明」に対する積極的な評価は、ノスタルジーやナショナリズムに囚われるものではなく、西欧近代における圧倒的な「ロゴスの立場」に対して忘れられた「ピュシスの立場」の復権を説く思想的系譜の一部をなす言説と位置づけられ、パタイユやベルグソン、あるいは西田幾多郎の生命論を想起させるものがある〔cf. 池田（編）2003；池田／福岡 2017 : 39-56〕。あるいは加藤の指摘する本居宣長の「大和魂」や柳田国男による「常民」において失敗に終わった或る積極的な可能性が、渡辺における「自然」には認められる。

宣長の自画像制作は、「日本人」という概念に頼らず、「まことの道」と呼ばれる概念〔「漢意」=種的同一性の「概念」〕に対する抵抗の原理にまで、逆行することを通じ、そこから、ものごとを考えることの普遍性へと脱けてゆく回路のあることを示している。そのことが示唆するのは、わたし達が、もし共同性をしっかりと受け止め、それがわたし達の生と触れ合う起点を的確に取りだすなら、共同的なものの閉鎖性を、内側から解除することができること、逆からいえば、そうする以外に共同性の閉鎖性の解体は、たぶん望めない、ことである〔加藤 2000 : 174、〔〕引用者〕

「常民」は、このような民族学の本質〔文化的な優位者が劣位者を観察比較する〕への覚醒を予告す

るもの、あるいは、その覚醒そのものとして、(中略)いわば内在的にとらえられた一文化集合体の基層概念、語の正確な意味での、“民俗学的”概念を、意味しているのである[加藤 2000: 226] / (中略)それがもし徹底した相においてとらえられれば、(中略)この「常民」は、何より、「国民」、「民族」という種の同一性としての共同観念とぶつかり、彼の一国民俗学を「一国民民族学」(アイデンティティとナショナリズムの学)への抵抗の学とするはずだ・・・[加藤 2000: 231]

渡辺の場合その「共同性の閉鎖性」を解体する「関係」へのモチーフは、直接的には石牟礼道子とイヴァン・イリイチという互いに共鳴し合う二人によってもたらされたものである[渡辺 2013a; 渡辺 2016b: 277-310; 三浦 2016: 296-311]。まずイリイチが問題にしているのは、「商品に一切を依存することによって生じる人間の自由・自主性の喪失であった」のであり、ここで「イリイチのいう自由とは、実在としての世界と相互に浸透しあい、交感・交響しうる個の能力のこと」であり、「しかもその自由は、風土をともにする仲間との共同のうちにしか具現しない」[イリイチ 1984; 1986; 渡辺 2016b: 48]。イリイチの遺言は、「いまこの瞬間こうしていきいきと存在していることを深く楽しみ、互いにそうすることをすすめあうこと」、つまりヴァナキュラーな土台の上に現われる「コンヴィヴィアル」たることだった[イリイチ 2005: 424; 渡辺 2016b: 287, 50]。渡辺がこのイリイチを参照しつつ江戸期の自然観に見るものも、既に述べてきたように、まさにバタイユ的な「至高性」そのものである。バタイユは、ニーチェから学んだ「内的な体験」の極限で切り開かれる不定形の共同体を、「自分を孤立した個体へ閉じ込める人間の諸属性、例えば生産・所有への意欲を砂のように滅ぼそうと願っている所」「砂漠」としてイメージした[バタイユ 1986: 78-80; 酒井 1996: 136-137]。もっとも優れた賢治研究の先駆者の一人であり、渡辺よりもさらに早く1970年代半ばに既にカルロス・カスタネダのドン・ファン四部作を精読することを通じて西欧近代批判を展開していた見田宗介(真木悠介)は[見田 1991; 真木 2003]、やはりイリイチの「コンヴィヴィアル」から強い示唆を受けながら、それを禁欲の道からではなく欲望の道を通して進むべくイリイチとは対照的なものとしてのバタイユの「至高性」を提示している[見田 1996: 168; 加藤 2014: 81]。また、この見田の見解を支持する加藤[加藤 2014: 205-206, 297]は、イリイチには無限性のまなざしが無いと断じている[加藤 2014: 142-143]。しかし、見田と加藤は十分にイリイチの後期までの全容を把握していないのかもしれない[cf. 渡辺 2016b: 50-53]。イリイチのコンヴィヴィアルに渡辺が祝祭性を強調するのに対して[渡辺 2016b: 50]、見田は「自立共生的」「歓びに充ちた節制と解放する禁欲」と意味を限定するところに、それは表れている[見田 1996: 167-168]。少なくとも渡辺はイリイチから確かに無限性のまなざしを受け取っているのである。「私はイリイチの〔極端に反近代文明論的な〕言説を一度たりと当為として読んだことはない。彼の言説は奇妙な方角から射しこむ啓発の光であり刺激だった」[渡辺 2016b: 299, () 内引用者]。「当為」を「禁欲」、「啓発の光」を「超越性」「至高性」と言い換えるならば、イリイチとバタイユの対立は相対的なものに過ぎない。実在としての世界と相互に浸透しあい、交感・交響しうる個の能力たる「自由」が、

彼方の至高な生に通じる経験でなくて何であろう。ヴァナキュラーな土台の上に現われたコンヴィヴィアルなものの至高性。加えて言うなら、見田がマルクスのコミュニケーション論の可能性の中心としている部分に、イリイチの展望は極めて近似していることが分かる。「そこでマルクスが、コミュニケーションというものをたんに所有の平等や共有として把握するやり方を、いいかえれば、〈人間的な感覚や特性の解放〉ぬきのコミュニケーションというものを、どんなに明確に輕蔑していたかがわかる。われわれと他の人間や自然との関係において、根底的に価値があるのは、われわれがそれらを所有し、支配することではなくて、それらの人びとや自然とのかわりのなかで、どのようにみずみずしい感動とゆたかな充足を体験しうるかということである」[真木 2003 : 214, 176 177 ; マルクス 2010 : 151 153] さらに、渡辺が一個のヘーゲリアンたる立場から語る次のような未来への展望は、マルクスのコミュニケーションとつながっているだろう。

来るべき新しい時代は、近代という人類史上特異な、あえていえば異常な時代と、それによってうち滅ぼされた前近代との対立を止揚するものでなければなりません。それは近代の自足した局限的な思考枠組と価値観をのりこえ、ある意味で前近代の神話的・コスモスの世界観を甦らせつつ、しかも近代が切り開いた知と市民的自由の地平を確保するものでなければなりません [渡辺 2016b : 54 55]

見田の「有限性の近代」論は、バタイユのいう「消尽」ともいうべきより深い「消費」が消費社会の根源に見出されうるなら、それは「最も貧しい者」の容れ物に「無限の欲望」がもられるように、有限性の器にもられよう、というわけであるが [見田 1996 : 165 169 ; 加藤 2014 : 80] それを自然崇拝に関心を向ける私たちとしては、イリイチを導入した渡辺のシンプルな弁証法的言明にレトリック以上の宗教的な奥行きを与えるものとして受け入れることができるだろう。一方、その後の吉本隆明による自然崇拝をめぐる転向も、歴史哲学的な文脈の上で模索されており、『母型論』から『アフリカの段階について』に引き継がれた議論において、「アジアの共同体の優性」からさらに踏み込んで、以下のような「史観の拡張」を提言するに至る。それは、渡辺の要求する「止揚」とほとんど同じ論理構成をもつ [cf. 加藤 2014 : 351 360]

わたしがじぶんの認識の段階を、現在よりももっと開いていこうとしている文化と文明のさまざまな姿は、段階からの上方への離脱が同時に下方への離脱と同一になっている方法でなくてはならない・・・ [吉本 1995 : 7]

わたしたちは現在、内在の精神世界としての人類の母型を、どこまで深層へ掘り下げられるかを問われている。それが世界史の未来を考察するのと同じ方法でありうるとき、はじめて歴史という概念が現在でも哲学として成り立ちうるといえる [吉本 1998 : 29]

現在の世界史についてのわたしたちの哲学がどうあるべきかはおのずからあきらかなことだ。内在(精神)史としてのアフリカの段階をおなじ眼の高さから内在化する課題が、同時に外在(文明)史的な未来を認知することと同義である方法を、史観として確立することだ [吉本 1998 : 126]

猿や牛を崇める事実にその墮落ぶりが現れているとインドの人々を酷評したマルクスを、かつ

て吉本は支持した。今やその吉本が、『日本奥地紀行』を著したイザベラ・バードを、アイヌの精神性の高貴さとともに、次のように称賛するのである。

この女流旅行家のアイヌ人にたいする高い評価は注目に値する。なぜなら文明との接触がいわば混血が種族に与える身体的な特徴とおなじように、無意識にたいする内在的な影響を与えることが洞察され、しかもこの影響が墮落でありうることが言及されているからだ。動物にちかいようなひどい生活をしながら、アイヌ人の精神性が高貴だということを見抜いているだけでも見事なものだといってよい〔吉本 1998 : 137〕

同書で「人類は文明の進展やエリート層への従属のために存在しているのではない。人類が何であるかの課題はそんなところには存在しない」〔吉本 1998 : 114〕と言い切ったはずの吉本が、3.11後に「原発を止めれば猿になる」と訴える分裂については繰り返さない〔小林 2017 : 269〕。少なくとも前者の吉本が、「自然まみれの意識」あるいは「動物生」としての経験を、アーレントのように反理性的なものとして唾棄するのでも、世の自然愛好家たちのように、なつかしくほほえましが、いまは失われたものと哀措するのでもなく、逆に私たちの生の現在性の根底にすえ、思想化し、そこから新しい考え方を作り出す以外に、現在の世界は救われないだろうと考えているとすれば〔加藤 2014 : 360〕、渡辺の思想的な営為もこの提言に概ね呼応し同調するものであることは間違いない。吉本の場合には、「内在」の領域は人類に普遍的な「アフリカの段階」にまで拡大されている。ただし吉本は、「アジア的」にせよ「アフリカの」にせよ、それらをあくまでも「上方」ないし「外在」の文明（西欧近代）の側から客観的に眺めているのであって（「動物のようなひどい生活」）、渡辺が「内在」の側に自らを置いているのとは対照的である。

ヘーゲルが野蛮、未開、人間らしさのない残虐な世界とみた旧世界の裏についた深層は、自然の植物と一体にまみれ、交感することのできた段階の豊饒な感性に充ちている。これはヘーゲルが旧世界として世界史の成立から除外してみせたものが内側にもっている充ち溢れた感性をしめしている。アフリカの段階の謎を解くひとつの鍵だともいえる。外在的な野蛮、未開、無倫理の残虐と、内在的な人間の母型の情念が豊饒にあふれた感性や情操の世界とは、たぶんおなじなのだ〔吉本 1998 : 54〕

これらは全自然物、たとえば鳥や獣や岩や樹木や河川のなかに神が（霊が）ひそんでいるというブレ・アジア的（アフリカの）段階の自然まみれの意識だといえる。逆にいえばいつでも自分の意識がこれらの自然物に入り込んで、じぶんの存在でありうる例になっている。さしあたって河川も岩も樹木も鳥も獣も人（神）に擬して表現されているが、これは全自然物を擬人化していることと、人（ヒト）が擬人的に自然物化したところに存在のレベルをおいていることが、同根になっているのだ〔吉本 1998 : 56-57〕

以下に示すように、吉本によって直接引用されている『リトル・トリー』などのテキストからはありありと伝わってくるものが、これらの地の文からは抜け落ち、ヘーゲルの尻尾を引きずりつつ抽象的でいささか空疎な形容に終始している（またしても「擬人化」！）。そのことは、吉

本の賢治論において予兆されていた。

父さんはね、(中略)とっても理解の深い人だったよ。木の考えてることだってわかつちゃったの。(中略)そのカシの木が興奮しておびえているって、父さんは言う。(中略)わがままでなかったから、カシの木には大きな精霊が宿ってたんだ。とても強い精霊だった。(中略)ある朝早く、山の上からお日様がかおをのぞかせたころ、父さん 茶色の鷹は、白カシの林にきこりが何人もはいているのを見つけた。幹に印をつけたり、全部切り倒すにはどうすればいいか調べたりしているんじゃないか。きこりがいなくなると、白カシは泣きだしたんだってさ。だから茶色の鷹は、もう夜も眠れやしない。それから毎日、きこりのようすをじっと見張っていたわ。きこりたちは、馬車の通れる道を山のとっぺんまでつくろうとしていたの。/父さんがチェロキーのなかまたちに相談すると、みんなで白カシを守ろうってことになった。きこりたちが引きあげるのを見はからって、夜の間に総出でその道をあちこち掘り起こして、深いみぞだらけにしたんだ。女子どもも手伝ったよ [カーター 2001 : 77 78 ; 吉本 1998 : 41 42]

このような自然の生を心底尊重しながら生きているチェロキーの在り方に、吉本の地の文は十分な配慮を示しているとは思えないのである。イリイチが渡辺のなかに覚醒させた「アジアの子」の「感性」あるいはバタイユが酒井に気づかせた普遍的な「感性」が欠けているからであろう。無限性のまなざしがないのはイリイチではなく吉本である。一方の渡辺は、その「感性」つまり「至高性」への感度の故に「自然愛好家たちの哀措」に対するような批判にさらされてきた [渡辺 2014 : 21]

・・・サイドを批判するところから始まった渡辺京二の仕事は、部分的にとはいながら、自国の過去を褒める西洋人を歓迎し、貶黜する者を批判するという愛国主義に陥りつつ、徳川時代という自国の過去について抱いている幻想を強化する結果になってしまっている [小谷野 2006 : 212]

「ウルトラ近代」を批判する渡辺に、あるいは「西洋近代」を批判する者たちに、こうした理念を瀾漫させても、人は幸福にならないのではないかと主張するまでの決然たる思想があるなら、それは良からう。「差別もある明るい社会」を唱える呉智英が言っているのは、そういうことだ。だが、『逝きし世の面影』は、著者の思想の中途半端さによって、結局、自国の過去に対する幻想を含んだノスタルジックな「文学作品」になってしまっているとの感を禁じえないのである [小谷野 2006 : 210]

「オリエンタリズムという概念は、軽便であるけれど、用いるにせよ批判するにせよ、各自が対象について細心・詳細に検討しなければ、人文学としては偏頗なものになり、予断を再生産するだけに終わるだろう」[小谷野 2006 : 212] そのような小谷野の立場に異論があるわけではない。しかし、部分的な資料評価の瑕疵によって作品の意義が全否定されてはならないし、大連からの引揚者による「アジアの子」としての発言が愛国主義の枠に収まるものではなかろう [渡辺 2014 : 22 , 24 , 114] また、「歴史」との対比において「文学」が否定的なニュアンスで使われ、「思想の中途半端さ」とされているところにも同意しかねる。内田樹は、カミュの「文学」の価値として、「首尾一貫した思想」つまりどのような状況にもあてはめることのできるマスター・

キーのような単純なロジック（「決然たる思想」）によりかかることを拒絶する「ためらいの倫理学の思想的な深みと意味」を見出しているが〔内田 2003：326，345〕小谷野の言う渡辺の「中途半端さ」はこの「思想的な深みと意味」に通じるものとしてむしろ評価されるべきであろう。「方法としてのアジア」における竹内好の「覚めたドレイ」の懊悩から受け取るべき「思想的な深みと意味」にも、その「ためらい」はおそらく共有されている。反対に中島岳志の「アジア主義」は「決然たる思想」に傾く〔小林 2017：272 278〕とすれば、吉本の「アフリカの段階」へのアプローチについてもその印象は多少とも違ったものとなる。つまり、先ほどは「感性」の欠如として違和感を表明せざるを得なかったが、入澤の詩作が吉本に呼び起こした警戒心や、以下のような小林秀雄の『本居宣長』に抱いた吉本の強い失望が、「史観の拡張」論において有効な抑制として働いているとも評価できるからである。

・・・文学とは漢詩文のことだという同時代の鉄壁のような「当然之理」のなかで、鋭敏な宣長の演じた文化的な自意識過剰のドラマが、宣長の「漢意」を排する説と「大和魂（こころ）」の強調を裏づける悲哀であった。そこから宣長のあらゆる思想的な偏見と古典理念の錯誤が発祥したのである。／＼（中略）だから宣長が「才」というときは漢字儒学的な異国文化の教養を、そして「大和魂」というときは、わが国の天地草木ことごとく神という未開の自然宗教的な感性和思惟を指していることは、はっきりしている。これは宣長のいうようにわが国だけにある「万邦無比」なもので何も何でなく、ゲルマンの森林にもラテンの海にも、ポリネシアの島にも、おおよそ未開の自然宗教の遺制のあるところに、いつも人類が体験した感性和思惟にほかならない。だが小林秀雄は、こういうところにきて執拗に宣長の説の「訓詁」を強調し実行する〔吉本 1985：114 115〕

わたしは宣長にも、それに追従し「訓詁」する小林にも悲しい盲点をみつけだす。日本の学問、芸術がついにすわりよく落ち着いた果てにいつも陥るあの普遍的な迷妄の場所を感じる。そこは抽象・論理・原理を確立することのおそろしさに対する無知と軽蔑が眠っている墓地である。「凡庸」な歴史家たちや文学史家たちが、ほんとうの意味で論理を軽蔑したあげく、原理的なものなしに経験や想像力のまにまに落ちてゆく誤謬・迷信・袋小路に小林も落ち込んでいるとしかおもえない〔吉本 1985：120〕

ここでの「抽象・論理・原理」がヘーゲルの「世界認識の方法」に依拠したものであることを差し引いたとしても、「ピシスの復権」を追求するあまり「ピシスのロゴス」まで否定してしまうことに対する警告として受取ることができる〔cf. 池田／福岡 2017：282〕「内在」に「関係」を付加し、これを「関係」の学に「転轍」することに向けた提言であったとも言えよう。それなら、渡辺は原理的なものなしに経験や想像力のまにまに落ちてゆく誤謬・迷信・袋小路に陥っているのだろうか。あるいは大塚なら、渡辺を名指ししていないにせよ、それを次のように批判するかもしれない。日本人は進化論的に劣勢だから自我が発達していないという前提でラフカディオ・ハーンをはじめとする明治期の外国人たちの日本人論が成り立っていて、日本人は猿だ、土人だといっているのに、それが日本人自身の自己肯定的な日本人像になっていく、つまり、外国人が語った日本人論によって日本文化が語られて、いわば、それが「近代」へのサボタージュの方便や根拠の一つになっているのではないか〔大塚／宮台 2012：148 149〕

結論から言えば、渡辺は小谷野や吉本や大塚から批判されるような仕事はしていない。松岡正剛が的確に論評しているように、来日した西欧人たちによる「日本贋真」は、十分に熟考したものでなく、正確な比較をしたものでもなく、たんに旅行者や滞在者が自動筆記のような感想をのべたものであるといった批評をここで持ち出してはいけないのであって、かれらにはオリエンタリズムを差っ引いてもなお余りある日本観察があったと思うべきだと、渡辺は判断するのである〔松岡 2007；cf. 池澤 2016〕。その判断は、細部の検証はなお必要であろうが、基本的に妥当なものであり、ポストコロニアリズムの批判の一般化を免れている。外国人による記述の渡辺による膨大な引用は、「近代」へのサボタージュの根拠にされているのでもなく、「内在」を構成するのに他者からの視線が積極的に採用され、あくまでも失われざるを得なかった一個の文明として「江戸」が限定されることによって、小林秀雄のように無自覚に日本の「大和魂」を本質化するような「迷妄の場所」に陥ることを回避している。その「自然」は日本に限定されない普遍的で基層的な「内在」（「アフリカの段階」）へと開かれている。明確な原理が前提されているわけではないにしても、渡辺がためらいつつも意図して試みているのは、すでに明治維新という近代との出会いの段階で、滅びることを運命づけられていた文明の豊潤さを再発見することを通じて、日本に、そして世界にありえたかもしれぬ「もうひとつの近代」の道を探る道程に他ならない〔三浦 2016：7；渡辺 2016b：49〕。

二つの文明のあいだに決定的な「優劣」があるわけではない。前の文明が後の文明へと「進歩」したわけでもない。現在の社会システムは、一つの時代性に規定されたシステムであるのに、その中に生きている人間にはその相対性が見えず、それ以外のありようはないように絶対化してしまう。私は江戸時代を賛美するのじゃなくて、それを現代文明を相対化する鏡として用いたいのです〔渡辺 2014：111〕。

それは、「ヨーロッパ近代を巻き返し、革新していくアジアからの持続的な思想戦」たる「方法としてのアジア」への一つの前哨戦であると言えるし、「自然まみれの意識」としての経験を、私たちの生の現在性の根底にすえ、思想化し、そこから新しい考え方を作り出す「史観の拡張」への最初になされるべき試みでもある。再び「存在論的転回」の動向に照らして言うなら、渡辺のここでの価値判断は、「世界の諸民族の存在論的自己決定」と「思考の恒久的な脱植民地化」を図るための「戦略的な本質主義」にあたる思想的な姿勢と見做し得る〔cf. ヴィヴェイロス・デ・カストロ 2015；石井 2017：16〕。ここでは、植民地育ちという余所者の視点を持つとはいえ、国民国家日本と日本語共同体への義理を表明する渡辺が〔渡辺 2014：133-137〕、「アジアの子」として「われわれ」という「共同性の未成の像」を描きかつそれを「関係」の世界につなげようと試みているのであって、コスモポリタンの人類学者が「他者」の文化を一方的に表象しているのではない、ということに注意したい。

加えて大塚は、近代では共同体的儀礼（祭り）による時間軸を歴史に転換しなければならないのに、戦後の日本はずっと戦後にでっちあげたイベントとしての「祭り」を肥大化させるばかり

で、明治の知識人たちが夢見た「努力目標としての近代」を成立させるための努力そのものを一貫して欠いてきたと、批判している〔大塚／宮台 2012：50-51；cf. 大塚 2007〕。しかし、渡辺がその価値を認める「自然崇拜」は、近代以前から存続するフォークロアそのものであるから、この批判も渡辺の業績については当たらない。一方、ケーララ州における各カーストを単位とするコミュナル利益団体が20世紀初頭以来今日まで地域社会において保有するようになった寺院での祭礼には、確かに「創られた伝統」という意味も含む。ただし、それは彼らなりの近代を志向する試みであって、近代のサボタージュなどではない。そうした意味で、現行の祭りをイベントと決めつけることで、生成されつつあるフォークロアを見逃す危険の方も懸念すべきではないのか。

この懸念とも関連して、「ノスタルジックな文学作品」と小谷野の揶揄したもののもつ積極的な意義を改めて強調しておく必要がある。吉本も「世界認識の方法」の欠落した「文学的発想」を厳しく戒めているが〔加藤 2000：282-284〕、その「文学作品」、つまり『逝きし世の面影』や『リトル・トリー』、入澤康夫の詩、そして渡辺が大きな影響を受けた『苦海浄土』といった作品の体現する「文学」は、3.11後の現在においてますます重要な役割を担っている〔朝日新聞 2017/3/22；cf. 内田／高橋 2017：123；米本 2017：103〕。吉本の「アフリカの段階」の内実を支えているもののほとんどは、「文学」の引用なのである。高橋源一郎がアニメーション映画『この世界の片隅に』の価値を表現するのに使っていた言葉を借りれば、ここで言う「文学」とは、過去を失う時、わたしたちは未来もまた失うという認識の下、記録と記憶を探り出し、生活と風景の細部を再現するのに徹底して時間をかけて、忘れ去られていく「過去」を一から創り出し、最後に死者の鎮魂にまで至ろうとする試みのことである〔朝日新聞 2017/4/20；内田／高橋 2017：118-119〕。人間を本来包み込んでいる自然のなかには死者もまた含まれる。イリイチとそして石牟礼から渡辺が学んだものは、このような「文学」だったと推測される。そうした試みは、歴史的な反省を拒む小林秀雄がご都合主義的に持ち出す「一般の人々の極く普通の生活態度」〔小林（秀雄）1977：416；加藤 2000：264-265；271-273〕などという幻想を打ち破る。人類学を人類学ならしめるものが、時代を超えて連綿とつづくこの学問の伝統たる細部への執着であるとするなら〔春日 2011：28〕、そのような「文学」は、民族誌を記述しようとする人類学徒にとって示唆に富んでいる。

吉本も「アフリカの段階には人類の原型的な課題がすべて含まれていることを掘り下げなければ、たんに進み遅れ、進歩と停滞、先進と後進の問題に歴史は単純化されてしまう」〔吉本 1998：114〕とするが、問題はそこに抜け落ちている「死者の鎮魂」である。エリアーデとリクールに依拠する山形孝夫の言葉を借りるならば、「過去はもはや存在しないが、かつて存在した過去は誰にも消し去ることはできない」のであって、つまり、「自分が生きていたということは、『神の記憶』にゆだねられている」〔山形 2013：37-39〕。ここにレヴィナスの「神の痕跡としての他者」〔レヴィナス 1999；2001：105-158；岩田 2003：235-244；岩田 1990：111-168；小林 2016：168〕ならびに大澤が吉本の「関係の絶対性」に読み込んだ「現前する他者との関係に還元不可能な形式を保持することの内にしか、思想の妥当性はない」とする原則〔大澤 2005：41

45；小林 2015：83]を導入してみるならば、またレヴィナスにおける「他者」が端的に生者にとっての死者のことであるとすれば[内田 2004；レヴィナス 2008]、ここでの「文学」とは、「神の記憶」にゆだねられている他者＝死者の記憶を再びよみがえらせることであると言える。「神の追いやられた後の空席」を見つめ続けるという西欧近代の背負うべき課題は、そのように歴史意識を「文学」に要求している。そうした「文学」を参照しつつフクシマ(日本)とインド(ケーララ)について考えようとするのは、開沼が批判する「福島へのありがた迷惑12箇条」の⁽³⁾「勝手にチェルノブイリやら広島、長崎、水俣や沖縄やらに重ね合わせて、『同じ未来が待っている』的な適当な予言してドヤ顔」[開沼 2015：393]とは対極的な営為である[cf. 開沼 2012：329；三浦 2016：84-89]。大塚が、3.11後に他人の不幸に便乗してまるで戦後のパロディのように「この後の時代をつくっていこう」と口走ること自体が何の根拠もない「土人」の発想だと批判していること[大塚/宮台 2012：51]とも違う。「歴史」への意思こそが、ここでの議論の前提とされているのである[小林 2016：179-180；小林 2017：256]。

ケーララでの寺院とカーストとのダイナミックな関係を見据え、「交錯と選択からなる多様な近代」と「方法としてのアジア」あるいは「覚めたドレイ」の観点からすれば[小林 2016：276-278]、また所謂「サルベージ人類学」に陥らないためにも(「眼前の現実から逃げてはならない」[清水 1999：621])、この「文学」は、先住民と移住者の雑居空間たる植民地的環境において成立すべき「クレオール文学」としての「世界文学」でなければならない。その要件は「複数言語・複数文化的環境の社会的現実を、たとえば宮沢賢治がそうしたように、寓意としてなぞってみせる文学」であることであり、「その最大の課題」は、やはり植民地状況において「失われた命のひとつひとつをいかにして追悼し、鎮魂し、そういった死者の霊と交流しながら、それらの記憶を人類の遺産として留めるか」[西 1997：16-17, 146]にある。「なにものにも帰属せず、異人でありつつける頑迷さと、その執拗な屈折と反射の中で、植民地的文化背景をまるごと記述してみせる説話的技法」を獲得した宮沢賢治の文学[西 1997：2]とは対照的に、柳田国男による所謂「山人論」は、植民地官僚柳田のイマジネーションの世界において「その始まりから多人種、他民族の同化、帰順論として成立してきた」ものであって[大塚 2007：59-104；西 1997：66-67；cf. 加藤 2000：226-228]、クレオール文学としての資格を持ちえない。「アフリカの段階」もまた、事実上私たちの現在から隔絶された大過去や遠く離れた空間に封じ込められてしまい、クレオール的な地平に立てていない。チェロキーの白カシの木々を伐採しようとしているおそらく白人植民者である木こりたちの存在に、吉本はまったく注意を向けていないし、アイヌを「アフリカの段階」の典型としてとりあげながら、その同化政策の下でのアイヌの生活には無関心である[吉本 1998：126-140]。また、それらの物語と古事記を並列して参照しても[吉本 1998：57-60]、賢治の近代や『苦海浄土』の高度成長期を事例としてそこに加えようとはしない。その意味で言えば同様に、江戸期を一つの文明としてモデル化する『逝きし世の面影』にもおのずと限界のあることは言うまでもないが、アジアにとっての所謂「西洋の衝撃」を重く受け止めている渡辺はそのことに十分に自覚的である[渡辺 2013b：58-61]。「自然まみれの意識」を、私た

ちの生の現在性の根底にすえ、思想化し、そこから新しい考え方を作り出すためにも、「アフリカの段階」の再構成に不都合な不純物のようにクレオールを排除してはならない〔cf. 吉本 1998 : 137〕さもないと、チェロキーやアイヌが「動物のようなひどい生活をしている」のが実は「アフリカの段階」の本質の一端ではなく、西欧近代中心主義からくる偏見とともに植民地支配の結果である可能性を無視してしまう〔清水 1992 ; 1999〕。事実、吉本の原発論においては、フクシマの「悲惨」のそのような歴史性が見失われている〔小林 2016 ; 2017〕。

民族誌的研究が「クレオール文学」を手掛かりとするという趣旨は、それほど突飛なものではなく、たとえば「存在論的転回」の影響下で記述された南インドの最新の民族誌において提示された次のような構想ともよく合致する。

多くの人類学者が非西欧社会のフィールドにおいて出逢うのは、近代合理性に根差した欧米世界の存在論とは根本的に異なる別種の世界ではなく、欧米世界と共通する論理と価値、様式やシステムが日常の細部にまで浸透し、人々の生の一部をなしているような状況ではないだろうか。／ ただし、それは近代合理性なるものが人々の生を一元的に覆い尽し、人々がそれを完全に内面化しているということの意味するものではない。そうではなく、それは近代合理性と親和的であるような論理や価値や観念が、具体的な制度や計画、語彙や様式や社会関係の中に／として具現され、人々にとっての現実を創りだすとともに、それを動かす力を有している状況である。と同時に、欧米世界に起源をもつものとは異なる論理や価値や観念もまた、具体的な制度や語彙、社会関係やふるまいの中に具現され、人々の現実を作り出すとともに、それを動かしつつづけている。／ こうした状況において人々は、具体的な出来事や関係性の中に／として立ち現れる複数の論理や価値や存在様式をそれぞれの仕方でき受け、他者や事物との関係性を調整し、再編しながら、みずからの生のあり方を絶えず創りだしている。(中略)／ このように、相異なる論理や価値や存在様式の絡みあいとせめぎあいの中で、その都度他者との関係性をやりくりし、それぞれの仕方できみずからの生を紡ぎだしていく過程それ自体が人々の生きる現実なのだとなれば、人類学者はそうした生の過程をこそ、民族誌に記述していく必要があると思われる〔石井 2017 : 18 19〕。

ストラザーンとラトゥールにおける人間と主体に対する徹底して関係論的な認識においては、人間以外のモノや人工物を同等の要素として議論に組み入れられなければならないとされるのであって、まさに「自然」は、渡辺も強調しているように、人間という存在にとって自らを関係論的に規定する大切な「他者」の欠かせない一つである〔ストラザーン 2015 ; ラトゥール 2008 ; 春日 2011 : 11 14〕。そのようにしてある自然と人間が一体となって、往々にして西欧近代の前に、「神の痕跡としての他者」として現れる。改めて強調しておきたいのは、次のことである。不毛な民族誌論争を反復するのを回避して、資本の文明化作用あるいはキリスト教的文明化作用の下でのインドと日本の近代化を比較研究するために〔小林 2015 : 84 85〕。そして、「内在」から「関係」の学への転轍のために、あるいは史観の拡張のために、日本語の母語話者としての私たちがなすべき最初の作業は、「生きるに値する世界」としての「自然崇拜」とそれ実践する「他者」の存在を、ほかでもないクレオールの状況としての近代日本の一部として、つまり私たちの

「内在」として認めることである〔cf. 吉本 1998: 5; 加藤 2014: 354〕。中島岳志が熱く訴えていたように、近代日本が歩んできた歴史の血潮が切除され、多くの人間の懊悩や格闘を振り返ることなく、いとも簡単に歴史を漂白した上に「新しい居場所」を構築するなど不可能であって、やはり、歴史に逆行する中で、日本のパトリが経験してきた苦悩と葛藤を引き受ける必要がある〔小林 2017: 273〕。渡辺は、イリイチの「ヴァナキュラー」に感化される以前から、次のような〈地方〉について論じていた。

ひとりひとりの個の生は、こういう私化された自然とおなじく私化された人間関係の圏として存在している。だから世界は、無数の小さな小宇宙の複合体であり、その複合体は鞏固な統一物と見せかけているがもろもろの文化的観点的構築なのである。そして思想とは文学とはつねに、個的な日常の基底から、そのうえにそびえ立つ文化的観点的構築を批判するいとなみである。〈地方〉とは、だから、世界あるいは国家という抽象を解除したときに見えて来る個の日常的生のことだといえる。もちろん、それを地方と呼ぶのは私の偏執である。だがそれは、〈地方〉というイメージが、このような〈日常〉もろもろの上部構築が発酵し発芽するところである生の基底とダブらざるをえなかった私の個人史から、しばらくは許されてもよいのではあるまいか〔渡辺 1980: 259〕

もちろん人類学伝統のコスモポリタニズムの価値を否定するものではない〔cf. 春日 2011: 26〕。しかし、グローバル化によって自由という概念が機動性（モビリティ）という概念に改铸され、その機動性の多寡に応じた社会の階層化が生じているなかで、学問の世界もまた例外ではないという事実も見逃すことはできない〔内田／姜 2017: 66〕。こうした風潮に抵抗するという意味からも、ヴィヴェイロス・デ・カストロによる南米先住民やストラザーンによるメラネシア諸民族よりも先に、私たちの見るべきヴァナキュラーな土台の上に現われたコンヴィヴィアルなものの至高性をもっと身近な〈地方〉にあることを強く意識しておくべきであろう。ここでキリスト教の神と天皇制国家を同一視することによって超国家主義に加担し恥じることのなかった田邊元について思い出してみれば〔小林 2017: 258〕。それでもなお個と類をつなぐ「種」の領域の重要性を説いたそのことだけは間違っていなかったのであって、つまり〈地方〉（それが国家であるとすれば〈グローバル〉に対する〈地方〉としての国家）をこそいかに理論に取り込んでいくべきかが、今なお課題となっているとさえ言う〔佐藤 2017; 中沢／國府 2013: 230-231〕。その〈地方〉とそこにおける自然崇拜の「至高性」に関する一つの手がかりは、渡辺が心震わせた『苦海浄土』の次のような坂本トキノさんによる語りとして、与えられている〔渡辺 2013a: 168; 渡辺 2016a: 1138; 真木 2003: 50-56〕。

会社〔チッソ〕の裏山はもと「しゅり神山」という立派な名を持っていて、そこは狐たちの持山であったと教えてくれたのはトキノさんである。／ 前面に不知火海、その沖は天草の島々、右手には梅戸の二子島、左手には明神が岬を連ねていた。天草島には眷属たちも棲んでいるので、チッソが来てこの山をうち崩した時、大方の狐たちはつてを求めて渡海した。もっとも近い御所浦島まで七、八里である。最初の組は漁師たちの舟を頼み、祖先の山、しゅり神山の見える御所浦島に渡った。人間の姿になって

きて事情をのべ、本物の銭を持ってきたのもいたし、狐の姿のまま、^{へさき}舐のところに遠慮ぶかげに腰かけているので、それとわかったりした。しゅり神山で^{はっぱ}発破の音が続き、山の斜面が崩れる日は必ず幾組かの子連れ狐が、明神の浜辺をゆき来した。／「今は持ち合わせがございませんが、向こうの島に渡してもらってから、必ず都合をつけて、渡し賃をお渡します」／と申し出たのも少なからずいたという。そのことをトキノさんは、／「なあ、そういう時は人間も畜生もな、変わりません。哀れでなあ、漁師はみんな親切ですから、お互いじゃちゅうて、渡してやりましたそうで」と語った。(中略)／「チツソの人もね、魂の高かお人なら、しゅり神山のおしゅらさまのことは、お解りになりそうなものでございますよねえ。位の高か狐ですがねえ」[石牟礼 2016 : 630、〔 〕内引用者]

「狼森と策森、盗森」の後日談を思わせる語りである。おそらくゲルマンの森林にもラテンの海にも、ポリネシアの島々にも、南米先住民やメラネシア諸民族ともつながっている。チェロキーにおける白かしの木々の物語との相同性は偶然ではない。見田の表現を借りれば、「＜近代＞を特殊性として、＜土着＞を普遍性としてとらえなければならない。土着は近代を、下からも周辺からもつつみこむ。ただ近代が一樣であるのに対して、土着がそれぞれの固有性をもって多様であるという意味においてのみ、それは抽象的な『普遍』と対立する」[真木 2003 : 33]「人々がキツネにだまされていた時代の生命世界」[内山 2007 : 31]の最後の残照がありありと描かれ、そこにはアイロニーとユーモアとともに美しい風景から感受される「至高性」に満ちているが、渡辺の解釈によるならば、「石牟礼氏が〔水俣病〕患者とその家族たちとともに立っている場所は、この世の生存の構造とどうしても適合することのできなくなった人間、いわば人外の境に追放された人間の領域であり、一度そういう位相に置かれた人間は幻想の小島にむけてあてどない船出を試みるしか、ほかにすることもない」のであって、そのような極限の場から、あの美しい風景は幻視されている[渡辺 2013a : 31 32]「彼らが必要としているのは、まさに『もうひとつのこの世』であり、それはもともと此岸で容易に達すべからざる性質のものである」[渡辺 2017 : 67]そこで私たちに突きつけられるのは、鶴見俊輔の「剛直な敗残者」の姿であり[小林 2016 : 174] 私たちが狐や漁師ではなく国やチツソや近代市民社会の側にいる「関係の絶対性」である[渡辺 2017] そもそも人類学は水俣をほとんど対象とすることがなく、地元識者からはオリエンタリズムを刺激しなかった故かと皮肉られる始末である[花田 2006 : 159]

「人外の境に追放された人間の領域」というなら、チェロキーの境遇もまさにそれであり、また3.11後のフクシマのいたるところでそれは現出しているにちがいない。その貴重な記録の一つが眞浪恭介の『牛と土』である。原発事故後の帰還困難区域で飼育していた牛を見殺しにすることができずに国からの殺処分の方針に抵抗して、即ち、牛を生命ではなく食肉としか見ない資本主義と、あったものを無かったものとしようとする巨大な官僚機構に対峙して、牛に餌を与え続ける浪江町の牛飼いたちの奮闘を記録したルポルタージュである。

「おれは最後まで牛飼いとして生きていきたい。経済的価値は消えちゃったけど、牛を見捨てたり、見殺しにしたりはしない。放射能汚染された餌が混じっていても、牛たちはそれを毎日おいしそうに、

うれしそうな顔をして食ってくれるわけよ。 / 牛も被曝したし、おれも被曝した。しかし、牛飼いの心は折れていない。第一原発の排気筒が見えるこの牧場は、被曝のメモリアルポイント、歴史遺産のような場所ですよ。ここで牛を飼いながら、自分が体験したこと、浪江町で実際に起きたことを、生の声で伝えていくことが、おれの残りの二〇年の人生だと思っている」[眞並 2015 : 189 190]

「研究会の先生方のお世話になるとときには、よそ様の牛と自分の牛と、その所属をはっきりとさせないといけない。なかには安楽死させられるはずの牛が逃げてきて、うちの柵の中に入っているものもある。もしこれはよそ様ののだと言えば、その牛は殺されるんですよ。 / だけど、私たちにとっては、よそ様の子どももうちの子どもも、入ってくれば牛は兄弟なのよ。出ていけば殺されるの、わかっていて出せますかって。私はやはり自分の子として育てますよ。(中略) / 補償でもらったお金は全部、発電機と牧柵など、牛を生かすために使ったけど、頑張っていれば必ず神様はわかってくださると思うんです。こういう世の中で神も仏もねえっていうけれども、私はやっぱりあるとおもうんですよ」[眞並 2015 : 192]

私たちが訪れたとき、数日間行方不明になっていた一頭の雌牛が戻ってきて、牛舎の奥にうずくまるように座っていた。その年老いた雌牛は、母牛を亡くした子に自分の乳を吸わせてやっているという。 / (中略)「小さな子どもが電牧(電気牧柵)の下をくぐって外に出ると、そこで帰るまでじっと待っている。夕方までまっても帰ってこなかったら、自分で電牧を破ってでも子牛を連れ戻しに行く。本当にすごい。牛ながら、えれえやつだよ。今日は寒さもあるし、衰弱しているようなので、普通よりうまい餌をやったんだあ」[眞並 2015 : 192 193]

小説とルポルタージュの違いを超えて、ここに描かれる牛と牛飼いたちもまた、あの水俣の狐と漁師たちやチェロキーと白かしの木々たちと一つの系譜によって繋がっている。つまり、浪江の牛飼いたちの置かれるべきは、近代のもたらず危機的な状況のなかにある土着の「自然崇拜」という文脈にほかならず、そこに描かれているのはヴァナキュラーな土台の上に現われたコンヴィヴィアルなものの至高性が極限においてむき出しになったものである。渡辺が『苦海浄土』について述べていることは、『牛と土』にもそのまま当てはまるだろう。これはまた「なめとこ山の熊」を想起させずにはおかない言明でもある。

兎や狸や狐はむろんこの世界の一員だった。田上義春さんが語るように、人は彼らを狩り立てもする。しかし、狩りは彼らとの命のつながりでもあったのである。作中には貝や魚や、くさぐさの畑のなりものの話が頻繁に出てくる。その描写は肉感的かつ鮮やかで、それ自体みごとといってよい。作者がこれらをたんなる食物としてではなく、無名の民の「精神の秘教」の欠くべからざる構成要素として描いているのは、もはや注意するまでもあるまい。 / [『苦海浄土』の]『第二部』にこの深層レベルの表現が備わったことにより、われわれは水俣病事件がブローデルのいう長期持続の世界、イリイチのいうヴァナキュラーな生活世界へ加えられた資本、いな近代そのものの暴行であったことを知る。この世界はいまやわれわれの廻りに影も形もとどめていない[渡辺 2013a : 169、〔 〕内引用者]

浪江の牛飼いたちが孤立無援のなかで守ろうとしているのがまさに「この世界」であって、辛うじてその影と形をそこにとどめている[cf. 長谷 2011]。三つの作品が描き出しているのは、「この世界」とそこに加えられている「近代そのものの暴行」だけでなく、狐や牛あるいは熊と

いう彼らにとっての「至高性」の源泉である「他者との関係性をやりくりし、それぞれの仕方のみずからの生を紡ぎだしていく過程それ自体」としての「人々の生きる現実」である。その記述のもと「奇妙な方角から射しこむ啓発の光であり刺激」を、「信仰する者は一箇の愚者である」としたイリイチやヒロシマという究極の「消費」から普遍経済学を語るバタイユならきっと感じ取るだろう〔イリイチ 2006 : 112 113 ; 渡辺 2016b : 298 ; バタイユ 2015 ; 酒井 2015 〕。原発推進の立場をとる以前に、水俣病の問題についても工場排水の処理技術とそれに関する社会過程にしか眼中になかった吉本隆明に、それを期待すべきではない〔吉本 2011 : 85 〕。3.11後のフクシマに關与するそれ自体優れた人類学的業績は〔林 / 川口 (編) 2013 ; ギル / シテーガ / スレイター (編) 2013 ; 竹沢 2013 〕。実践的であろうとするがために人間中心主義に囚われるうらみがあり、あの牛と牛飼いたちに該当するような領域に言及する余裕がない(ただし、何一つ行動することのできなかった私に批判がましいことを言う資格などありはしないのだが)。「人間主義(ヒューマニズム)は、人間主義を超える感覚によってはじめて支えられうる」〔真木 2003 : 54 〕。歴史哲学や近代化論が「蒙昧」と切り捨ててきたものを描く「文学」のなかに、美しくノスタルジックなだけの「自然崇拜」ではなく、しゅり神山を追われた狐と漁師の交流をチツソに突きつける水俣の市井の人々を記憶し、被曝した牛を生きたままの形で次世代に残そうとする牛飼いの営みを記録するという、記述する者とされる者双方においてそれ自体実践的な歴史への意思が見て取れる。そこには植民地状況の極限的な場において生きられた切実な「抵抗」と「方法としてのアジア」の可能性が含まれているにちがいない。

12. 民族誌的研究へ向けて

インドは、ヘーゲル＝マルクスの歴史哲学の言明するような、イギリスの「文明」によって破壊され再生されるのをただ待っていた「野蛮」ではない。フクシマやミナマタが、確かに「悲惨」であるにしても、やはりトウキョウの「文明」に破壊され再生されるのをただ待っている「野蛮」ではないのとそれは同様である。植民地支配と国民国家建設の下でのケーララ地方のクレオール的な状況においては、カーストがただカースト政治の混乱を招来するだけではなかったし、ヒンドゥー教が、土着的な自然崇拜の性格を維持しているとともに、ただヒンドゥー・ナショナリズムの偏狭さによる社会の閉塞をもたらすだけでもなかった。そこでカーストがコミユナル利益団体として再編成されることによって「国民」の構成単位となり、コミユナル利益団体によって保有される寺院において実践される正統的なヒンドゥー教は各カーストに「国民」というアイデンティティを付与する超越的な視点(至高性)を具えていた。具体的な状況は大きく異なるものの、ケーララの人びとのこうした姿にも、水俣の漁師や浪江の牛飼いたちの希求した「もうひとつのこの世」に通じる「切実さ」を見逃してはならないのだと思う。ケーララのカーストは、イリイチやバタイユあるいはマルクスの理想としたコミューンそのものとは言えない「驚馬」であったとしても、その理想へ向かうためのヒントを与えてくれる実践であることは間違いない。

一方の明治維新以後の日本における国家神道体制は、既存の自治的な中間団体や部分社会を解体することで国民国家と産業資本主義の急激な形成を遂げたが、そこでの民衆は、ケーララにおける寺院を中心とする各カースト単位で糾合されたコンヴィヴィアル利益団体に匹敵するだけの、地域社会に根を張って国家や企業から自立し得るような自治共同体を事実上持てなかったし、それを支えるだけの民俗宗教のコンヴィヴィアルなものの至高性の土台たるヴァナキュラーの次元もほとんど失われてしまった。政府の弾圧によって「自然崇拜」は整理統合され管理されて、その「至高性」は国家神道体制の下で天皇の地位によって独占されたのである。ミナマタやフクシマの「悲惨」は端的にそのことの証左としなければならない。その意味で、ケーララの事例によって、国民国家自体を似非一神教的な教会に仕立てようとした日本の西洋近代中毒症状の異様さが浮き彫りにされる。「似非一神教的」とは、既に論じてきたように、天皇という仮象あるいは戦後のアメリカを置くことで「神の追いやられた後の空席」を見ないで済ませてきた体制の謂いであろう。そのように考えるとき、「驚馬」としてのケーララの「近代化」は、その「生産」という表面的な進捗において日本よりも後れを取っているように見えるとしても、ありえたかもしれぬもうひとつの「近代化」の道を別の「驚馬」たる日本に対して示唆する「方法としてのアジア」を担うことができるかもしれない。私たちのケーララにおける民族誌的研究は、その現代における「自然崇拜」のヴァナキュラーとコンヴィヴィアルの意義について未だに十分な理解に達していないけれども、以上のような見通しと方法的な意識に基づいて、これから少しずつ進められていくことになるだろう。(了)

献 辞

誰からも顧みられることなく葬り去られようとしている「比較文化学科」という哀れな名称を悼み、また、その未完の、というよりも流産ないし死産したプロジェクトの理念と、そして、もしかしたらその理念とされたもののなかに胚胎さえしていなかったのかもしれない志の高さを偲んで、忸怩たる思いとともに。

引用文献

アーレント、ハンナ

1994 『過去と未来の間 政治思想への8試論』引田隆也／齋藤純一訳、みすず書房。

バタイユ、ジョルジュ

1986 『内的体験 無神学大全』出口裕弘訳、平凡社。

1990 『至高性 呪われた部分』湯浅博雄訳、人文書院。

2015 『ヒロシマの人々の物語』酒井健訳、景文館書店。

カーター、フォレスト

2001 『リトル・トリー（普及版）』和田穹男訳、めるくまー。

デスコラ、フィリップ

2017 「自然の構築 象徴生態学と社会的実践」難波美芸訳、『現代思想』45 4：27-45。

ギル、トム／シテータ、ブリギッテ／スレイター、デビッド（編）

2013 『東日本大震災の人類学 津波、原発事故と被災者たちの「その後」』人文書院。

花田昌宣

- 2006 「水俣病事件研究の新展開に向けて 水俣学の課題ノート」『社会関係研究』11 1 / 2 : 143 167。
長谷正人
2011 「逝きし世の面影は、きっと未来に蘇る」http://booklog.kinokuniya.co.jp/hase/archives/2011/02/post_19.html
長谷川宏
2011 『初期マルクスを読む』岩波書店。
林勲 / 川口幸大 (編)
2013 「《特集》災害と人類学 東日本大震災にいかに向き合うか」『文化人類学』78 1 : 50 126。
ヘーゲル、G.W.F.
1994 『歴史哲学講義 (上)』長谷川宏訳、岩波書店。
池田善昭 (編)
2003 『自然概念の哲学的変遷』世界思想社。
池田善昭 / 福岡伸一
2017 『福岡伸一、西田哲学を読む 生命をめぐる思索の旅』明石書店。
池澤夏樹
2016 「氷の結晶中で身を震わせる『近代』『市民』」毎日新聞2016年6月19日。
イリイチ、イヴァン (イバン)
1984 『ジェンダー 女と男の世界』玉野井芳郎訳、岩波書店。
1986 『H₂O と水 「素材」を歴史的に読む』伊藤るり訳、新評論。
2005 『生きる意味 「システム」「責任」「生命」への批判』高島和哉訳、藤原書店。
2006 『生きる希望 イバン・イリイチの遺言』デイヴィッド・ケイリー編 / 白井隆一郎訳、藤原書店。
入澤康夫
1996 『入澤康夫 <詩> 集成1951 - 1994 (上・下)』青土社。
石井美保
2017 『環世界の人類学 南インドにおける野生・近代・神霊祭祀』京都大学学術出版会。
石牟礼道子
2016 『苦海浄土全三部』藤原書店。
岩田靖夫
1990 『神の痕跡 ハイデガーとレヴィナス』岩波書店。
2001 『神なき時代の神 キルケゴールとレヴィナス』岩波書店
2003 『ヨーロッパ思想入門』岩波書店。
開沼博
2012 『フクシマの正義 「日本の変わらなさ」との闘い』幻冬舎。
2015 『はじめての福島学』イースト・プレス。
春日直樹
2011 「人類学の静かな革命 いわゆる存在論的転換」春日直樹編『現実批判の人類学 新世代のエスノグラフィへ』世界思想社、pp 9 31。
加藤典洋
2000 『日本人の自画像』岩波書店。
2011 『3.11 死神に突き飛ばされる』岩波書店。
2014 『人類が永遠に続くのでないとしたら』新潮社。
加藤典洋 / 高橋源一郎
2013 『吉本隆明がぼくたちに遺したもの』岩波書店。
川村久美子
2008 「普遍主義がもたらす危機」ラトゥール、ブルーノ『虚構の「近代」 科学人類学は警告する』川村久美子訳、新評論、pp 255 320。
小林秀雄
1977 『本居宣長』新潮社。

小林勝

2010 「歴史のなかのヒンドゥー教とその課題(2)」『純心人文研究』16: 41-60。

2014 「教会を模倣するカースト、カーストに囲い込まれたヒンドゥー インド・ケーララ地方におけるキリスト教的文明化作用の結 節点」杉本良男編『キリスト教文明とナショナリズム 人類学的研究』pp. 313-346、風響社。

2015 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ⁽¹⁾」『純心人文研究』21: 63-94。

2016 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ⁽²⁾」『純心人文研究』22: 157-188。

2017 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ⁽³⁾」『純心人文研究』23: 253-284。

小森陽一

1996 『最新宮沢賢治講義』朝日新聞社。

小谷野敦

2006 『なぜ悪人を殺してはいけないのか 反時代的考察』新曜社。

ラトゥール、ブルーノ

1999 『科学が作られるとき 人類学的考察』川崎勝/高田紀代志訳、産業図書。

2008 『虚構の「近代」 科学人類学は警告する』川村久美子訳、新評論。

レヴィナス、エマニュエル

1999 『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社。

2008 『困難な自由 ユダヤ教についての試論』内田樹訳、国文社。

2010 『倫理と無限 フィリップ・ネモとの対話』西山雄二訳、筑摩書房。

真木悠介

2003 『気流の鳴る音 交響するコミュニケーション』筑摩書房。

マルクス、カール

2005 「インド論」『マルクス・コレクションVI』辰巳伸知・細見和之・村岡晋一・小須田健・吉田達訳、pp. 113-292、筑摩書房。

2010 『経済学・哲学草稿』長谷川宏訳、光文社。

松岡正剛

2007 「渡辺京二 『逝きし世の面影』」<https://1000ya.isis.ne.jp/1203.html>

Mill, James

2014 [The History of British India, www.Wealth Of Nation.com](http://www.WealthOfNation.com).

見田宗介

1991 『宮沢賢治 存在の祭りの中へ』岩波書店。

1996 『現代社会の理論』岩波書店。

三浦小太郎

2016 『渡辺京二』言視舎。

中島岳志/島園進

2016 『愛国と信仰の構造 全体主義はよみがえるのか』集英社。

中沢新一/國府功一郎

2013 『哲学の自然』太田出版。

西成彦

1997 『森のゲリラ宮沢賢治』岩波書店。

大塚英志

2007 『公民の民俗学』作品社。

大塚英志/宮台真司

2012 『愚民社会』太田出版。

大澤真幸

2005 『思想のケミストリー』紀伊國屋書店。

大杉高司

- 2010 「キューバ革命の『近代』 『恥ずかしがらない』唯物論からの眺め」『国立民族学博物館研究報告』35 2 : 299 335。

酒井健

- 1996 『バタイユ入門』筑摩書房。

- 2009 『バタイユ』青土社。

- 2015 「訳者あとがき」『ヒロシマの人々の物語』a、pp 44 62、景文館書店。

佐藤優

- 2017 『学生を戦地に送るには……田辺元「悪魔の京大講義」を読む』新潮社。

関根康正

- 2006 『宗教紛争と差別の人類学 現代インドで<周辺>を<境界>に読み替える』世界思想社。

清水昭俊

- 1992 「永遠の未開文化と周辺民族 近代西欧人類学点描」『国立民族学博物館研究報告』17 3 : 417 488。

- 1999 「忘却のかなたのマリノフスキー 1930年代における文化接触研究」『国立民族学博物館研究報告』23 3 : 543 634。

眞並恭介

- 2015 『牛と土 福島、3.11その後。』集英社。

ストラザーン、マリリン

- 2015 『部分的つながり』大杉高司／浜田明範／田口陽子／丹羽充／里見龍樹訳、水声社。

竹沢尚一郎

- 2013 『被災後を生きる 吉里吉里・大槌・釜石奮闘記』中央公論新社。

田中雅一

- 1986 「礼拝・アビシェーカ・供儀 浄・不浄から力へ；スリランカのヒンドゥー寺院儀礼」『民族学研究』51 / 1 : 1 31。

内田樹

- 2003 『ためらいの倫理学 戦争・性・物語』角川書店。

- 2004 『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』海鳥社。

内田樹／姜尚中

- 2017 『アジア辺境論 これが日本の生きる道』集英社。

内田樹／高橋源一郎

- 2017 「一人称で語らない上から目線の『正義』はもういない」『SIGHT』65 : 102 129。

内山節

- 2007 『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』講談社。

ヴィヴェイロス・デ・カストロ、エドゥアルド

- 2015 『食人の形而上学 ポスト構造主義の人類学への道』檜垣立哉／山崎吾郎訳、洛北出版。

ウェーバー、マックス

- 1983 『世界宗教の経済倫理Ⅱ ヒンドゥー教と仏教』深沢宏訳、日貿出版社。

渡辺京二

- 1980 『地方という鏡』葦書房。

- 1998 『逝きし世の面影』葦書房。

- 2013a 『もうひとつのこの世 石牟礼道子の宇宙』弦書房。

- 2013b 『近代の呪い』平凡社。

- 2014 『無名の人生』文芸春秋。

- 2016a 「巨大な交響楽」石牟礼道子『苦海浄土 全三部』藤原書店、pp .1132 1140。

- 2016b 『新編荒野に立つ虹』弦書房。

- 2017 『死民と日常 私の水俣病闘争』弦書房。

山形孝夫

- 2013 『黒い海の記憶 いま、死者の語りを聞くこと』岩波書店。

山下重一

1997 『ジェイムズ・ミル』研究社出版。

安川隆司

1991 『リベラリズムとオリエンタリズム ウィリアム・ジョーンズの政治思想とインド論』、一橋大学社会科学古典資料センター。

米本浩二

2017 『評伝石牟礼道子 渚に立つひと』新潮社。

吉本隆明

1985 『悲劇の解読』筑摩書房。

1995 『母型論』学研。

1998 『アフリカの段階 史観の拡張』春秋社。

2011 『定本 情況への発言』洋泉社。

2012 『宮沢賢治の世界』筑摩書房。

2016 『アジア的ということ』筑摩書房。

(2017年10月13日 受理)